

STRUCTURES SOCIALES ET RELIGIONS AFRO-BRÉSILIENNES⁽¹⁾

La religion ne se confond pas avec les institutions ecclésiastiques qui ne font que l'incarner ; elle est, avant tout, un système de sentiments et de représentations collectives. Or ces sentiments et ces représentations ne constituent pas un monde à part ; ils subissent l'influence de la structure sociale, elles se modifient avec elle. L'étude des religions des Africains, arrachés par la force au sol natal et transportés comme esclaves dans un nouvel habitat, le continent américain, passant ainsi du régime tribal à un régime de stratification à la fois économique et raciale, en apporte une preuve typique, comme nous allons le voir en prenant l'exemple du Brésil.

Certes le nègre importé était parfois déjà baptisé avant de partir, en particulier celui qui venait d'Angola⁽²⁾. Mais, même s'il était païen, les règlements de la couronne ordonnaient sa catéchisation une fois vendu et intégré à une famille portugaise⁽³⁾. À part le Malé⁽⁴⁾, qui souvent refusait obstinément le baptême, l'Africain se laissait ordinairement endoctriner, soit pour avoir un cadeau, soit parce que les esclaves créoles se moquaient de sa barbarie⁽⁵⁾. Pourtant les voyageurs étrangers notent tous que, la plupart du temps, le catholicisme du Noir n'allait pas au delà du signe de la croix et de quelques oraisons mal récitées ; le "fétichisme" persistait au-dessous comme une infra-structure indélébile⁽⁶⁾.

Cependant ce fétichisme allait revêtir des aspects originaux dans le milieu nouveau où il devait fonctionner. d'abord il faut remarquer que la structure sociale esclavagiste séparait les races en castes, le Blanc comme maître, l'Indien plus ou moins métissé (cabocle) comme travailleur libre, le Noir comme esclave. En second lieu cette stratification se réalisait, dans ce pays de *latifundia* et de culture intensive de la canne à sucre, à travers la famille patriarcale, ce qui fait que si l'esclavage séparait les couleurs, d'un autre côté il les rapprochait aussi, en particulier sexuellement (le maître et ses maîtresses noires), domestiquement (la maîtresse et ses servantes de couleur, les enfants avec leurs nourrices noires et leurs jeux quand ils étaient plus grands avec les négrillons qui leur servaient souvent de souffre-douleur)⁽⁷⁾.

Quels sont les effets de ce double mouvement contradictoire sur les religions des Africains ? En tant que l'esclavage sépare, il va se former une religion de couleur, et cette ligne passera justement par le pôle religieux : le Noir sera considéré en dehors du vrai catholicisme, comme un païen déguisé. De là tant de chants ou de proverbes qui se conservent encore dans le folklore, comme par exemple celui-ci :

« Le nègre ne naît pas, il apparaît.
Il ne meurt pas, il finit !
Le blanc donne son âme à Dieu
et le nègre, la sienne, au Diable »⁽⁸⁾.

L'esclave ainsi repoussé maintiendra par réaction et haine des maîtres les formes ancestrales de son culte, et cela d'autant plus facilement que, contrairement aux États-Unis où on avait soin de disperser les tribus à travers la plus grande extension possible de territoires, les Noirs brésiliens ont pu continuer leurs "nations", souvent rivales les unes des autres (le colon trouvant dans cette organisation en nations qui continuaient les disputes commencées en Afrique un moyen d'éviter la formation d'une conscience de classe raciale, qui aurait pu conduire à des révoltes sanglantes) et chaque nation gardait ses propres traditions⁽⁹⁾. Nous n'avons malheureusement pas de descriptions de ces coutumes coloniales, le Blanc ne voyant à cette époque dans le Noir qu'une main-d'œuvre servile, non une matière d'étude ethnographique. Nous savons cependant, par maints témoignages, que l'esclave continuait le culte de ses pères⁽¹⁰⁾.

(1) in *Renaissance*, New-York, n° 2/3, 1945, pp. 12-29.

(2) Braz de Amaral, *Os grandes mercados de escravos*.

(3) Ordonnance royale L. 5 Titre 99, cité par Diego de Vasconcellos, *Historia antiga de Minas Geraes*, p. 325 Cf. Antonil, *Cultura e opulencia de Brasil*, p. 78.

(4) C'est le terme consacré par lequel on désigne les nègres musulmans au Brésil.

(5) H. Koster, *Voyages pittoresques*, pp. 343-4 - Tollenare, *Notas Dominicaes*, p. 140.

(6) Flechter et Kidder, *Brazil*, p. 136 - G. F. Mathison, *Narrative*, p. 157 - L. Couty, *L'esclavage au Brésil*, p. 85 - Tollenare, *Notas Dominicaes*, p. 79 - H. Koster, *Voyages pittoresques*, pp. 85, 238-9, etc...

(7) G. Freyre, *Casa Grande e Senzala*.

(8) Ou encore : Le nègre n'adore pas Dieu,

Ce qu'il adore c'est calunga (une poupée-fétiche)

Tout nègre est un féticheur

le noir n'entre pas à l'Eglise, il espionne du dehors, etc.

(9) Flechter et Kidder, *Brazil*, p. 124 - Koster, *Voyages pittoresques*, I, p. 58 ; II, p. 28 - Luiz Edmundo, *Rio de Janeiro no tempo dos Vice-Reis*, p. 24 - F. Denis, *Brésil*, p. 113, etc., etc..

(10) Par exemple l'enterrement africain dans Debret, *Viagem no Brasil*, pp. 184-5 - Kidder, *Reminiscencias*, pp. 142-3. Pour le culte africain, Gregorio do Mattos, *Obras*, IV, p. 186-8, qui décrit la cérémonie fétichiste sous le nom de quilombo et un tableau du peintre Zacharias Wagner pendant l'occupation hollandaise du Nord-Est du Brésil.

Mais le même esclavage, en tant qu'il rapprochait les couleurs, tendait, en mettant les Noirs en contact avec les Blancs, à la disparition des mœurs tribales, à la christianisation, tout au moins extérieure, du nègre. Et c'est ainsi que s'est constitué ce phénomène curieux que l'on a appelé le syncrétisme catholico-fétichiste, qui fait qu'à tout orixá correspond un saint catholique, et que toute cérémonie mystique traditionnellement africaine est précédée d'une messe⁽¹¹⁾. Mais le catholicisme n'a pas agi seulement comme élément d'une nouvelle synthèse religieuse ; en se combinant avec l'animisme ou la mythologie du Noir, il les a en partie désintégrés. Les complexes religieux, au lieu de former des systèmes relativement cohérents, se sont scindés en représentations ou rites plus ou moins isolés, autonomes, sans liens entre eux.

De là une nouvelle conséquence. C'est que les maîtres blancs, qui avaient apporté du Portugal pas mal de superstitions⁽¹²⁾ qui, par leur éloignement les uns des autres à travers d'immenses étendues de terre, ne pouvaient bénéficier d'une culture continue et intense⁽¹³⁾, se laissaient gagner par les nourrices noires, par leur représentations religieuses⁽¹⁴⁾. Ainsi, tandis que le Noir se teintait de la religion des Blancs (au point que les esclaves fugitifs de Palmares, espèce de République noire qui résista près d'un siècle aux assauts des troupes hollandaises, puis portugaises, avaient une religion mêlée de pratiques catholiques)⁽¹⁵⁾ le Blanc, de son côté, s'africanisait.

Nous voyons donc par cette rapide ébauche que l'existence d'une religion afro-brésilienne et que son originalité sont l'effet d'une certaine structure sociale. Mais ce que nous venons de dire pour le "fétichisme" vaut aussi pour le catholicisme. Je veux dire par là que le Brésil colonial ne présente pas un, mais deux catholicismes.

Le Noir était relégué en dehors de la chapelle du maître ; il assistait du porche la messe des Blancs ; quand il pouvait pénétrer au-dedans c'est qu'il y avait deux messes distinctes, l'une pour les Noirs et l'autre pour les Blancs⁽¹⁶⁾. Cette distanciation sociale a forcé l'esclave à chercher, sur le modèle des saints de ses patrons, des saints de couleur, autour desquels se cristallisent des espérances revendicatrices : S. Benedicte, S. Elesbão, Ste. Iphigénie⁽¹⁷⁾, etc... Bien plus, à une époque où se multipliaient les ordres tertiaires et les confréries de laïcs pieux (Irmandades), les Noirs des villes, des ports du littoral ou des cités minières de l'intérieur (Minas Geraes), se groupèrent également en confréries des gens de couleur. L'étude de ces sociétés prouve que :

- 1)- les préconcepts de couleur se marquaient nettement jusque dans le domaine religieux, puisqu'il y avait des confréries uniquement de Blancs, uniquement de nègres, uniquement de mulâtres, le mulâtre refusant de se mélanger avec le Noir, mais étant à son tour, des confréries spéciales pour les créoles et pour les Africains⁽¹⁸⁾;
- 2)- le recrutement de ces dernières confréries n'obéit plus comme celle des Blancs, à une préférence donnée à un certain type de piété religieuse, mais à la séparation ethnique, en nations ; il y a des confréries angola, congo, gêné, nagôs, etc...⁽¹⁹⁾. La légende de Chico Rei, où l'on voit un roi africain amené en esclavage et parvenant, par un effort considérable, non seulement à se libérer, mais aussi à libérer sa famille, puis les gens de sa nation, en les réunissant en une confrérie religieuse, qui fonctionne un peu comme une coopérative d'achat d'esclaves pour les arracher au travail servile, montre comment la confrérie religieuse n'est que la forme nouvelle que revêt au Brésil la solidarité tribale⁽²⁰⁾. Ajoutons que la distance était maintenue entre les divers types raciaux de confréries ; dans les processions par exemple, les Noirs ne se mélangeaient pas avec les Blancs : ils étaient soit en avant, soit en arrière du cortège.

Ainsi, en dessous de l'unité des croyances et des cérémonies, la hiérarchisation sociale crée deux catholicismes, chacun avec ses dévotions spéciales. Mais la politique de l'Église allait encore exagérer cette différenciation. En effet, pour pouvoir assimiler plus facilement le nègre, il parut à l'Église que le mieux était de respecter ses coutumes et ses traditions, de faire seulement une sélection entre elles, pour éliminer celles qui étaient trop nettement fétichistes, et de placer les autres à l'ombre de la croix chrétienne. De là la distinction entre le batuque, qui englobe toutes les danses païennes, et la congada, qui englobe toutes les fêtes sociales, couronnement du roi

(11) Sur ce syncrétisme voir A. Ramos - *O Negro brasileiro*, pp. 137-88 - *Aculturação negra no Brasil*, pp. 237-76 - Herskovits, "African Gods and Catholic Saints" (*Amer. anthrop.* XXXIX, 4).

(12) Lorsque l'Inquisition vint au Brésil, les dénonciations faites et qui ont été publiées montrent que les premiers colons formaient un milieu éminemment superstitieux.

(13) Sur cette difficulté de l'éducation religieuse des âmes, à cause des distances, et malgré l'existence de chapelles dans les moulins à sucre, voir P. Calogeras, *Formação histórica do Brasil*, p. 78.

(14) G. Freyre.

(15) Barleus, *Res Gestae Mauritiæ*, p. 271 - Fr. de Brito Freyre, *Nova Lusitania*, p. 281 et Rocha Pitta, *Historia da America portuguesa*, p. 237.

(16) L. Saia, "O alpendre nas capelas brasileiras" (*Rev. Patrim. Histor. e art.* 1939) et S. Leite, *Historia da Cia Jesus no Brasil, II.*, p. 355.

(17) Tollenare, *o.c.p.* 141 - D'Assier, *Le Brésil contemporain*, p. 202 - J.E. Pohl, *Reise in innern von Brasilien*, p. 157, etc...

(18) Pour Minas, voir par exemple St. ilaire, *Voyage dans le district des diamants I*, p. 48 ; et *Rev. Serv. Patr. ist. Art.* 1939 ; et pour Bahia, J. da Silva Campos, *Procissoes tradicionais*.

(19) Par exemple à Bahia, la confrérie de N. Seigneur de la Rédemption : gêné ; celle de S. Benedicto. et celle de N.D. du Rosaire : Angola. Salomon de Vasconcellos, *Mariana e seus templos*, p. 107, soutient que la confrérie vient non de la nation, mais de la secte religieuse, par exemple, N.D. du Rosaire, des dévotes de Yemanjá, la déesse de la mer. En fait, au cours d'un voyage à Bahia, j'ai bien noté que les membres des confréries de noirs, qui existent encore, se recrutent souvent parmi "les filles des dieux" des candomblés africains, mais on ne peut aller plus loin dans cette voie.

(20) Affonso Arinos, *Atalaia bandeirante*.

de la nation, danses rappelant les antiques guerres entre les tribus, etc...⁽²¹⁾. Le résultat, c'est qu'une grande part de la fonction des confréries religieuses fut la préparation des *congadas*, où les conflits ethniques étaient peu à peu transformés en conflits entre les chrétiens et les païens, ou entre les chrétiens et les Mores⁽²²⁾, et même comme dans la cérémonie des Tayeras, qui se déroulait au cours de la procession de S. Benedicto, en une lutte symbolique autour de la couronne du salut (« Et je te donnerai la couronne de Vie »)⁽²³⁾.

La stratification sociale des temps coloniaux allait se transformer avec le développement urbain, à la fin du XVIII^e siècle, avec l'augmentation du nombre des mulâtres et la naissance d'une classe de nègres libres, en général artisans ou petits commerçants, enfin avec la montée dans l'échelle sociale, à partir de l'indépendance, du mulâtre clair, "bachelier" et fonctionnaire public⁽²⁴⁾. Cette nouvelle structure de la société, qui est caractéristique de la période impériale, va entraîner une modification parallèle des religions afro-brésiliennes.

D'abord dans le sens de la suppression des deux catholicismes, qui est déjà la grande revendication des gens de couleur libres au moment de la conspiration appelée des Tailleurs, parce que leurs principaux chefs appartenaient à cette corporation (1798). Du point de vue religieux, elle demande la séparation de l'Église brésilienne de Rome pour former une Église nationale "Amerina" qui serait ouverte indistinctement à toutes les couleurs et elle proteste contre le fait que les nègres et mulâtres "ne sont pas admis dans les corporations de l'Église publique", mais qu'ils sont obligés de former "des chapelles particulières" qui ne sont pas reconnues "de la même essence" que les confréries des Blancs⁽²⁵⁾. Si la révolte échoua, en fait, l'unification des deux catholicismes devait se réaliser peu à peu et les voyageurs de l'Empire notent en effet que le mulâtre arrive facilement à la prêtrise ; certains s'étonnent même de ce que les Blancs acceptent si facilement de recevoir la communion des mains d'un *sacerdote foncé*⁽²⁶⁾. Cependant les antiques associations d'esclaves continuent ; c'est dire que la ligne de couleur qui séparait les deux catholicismes tend à revêtir maintenant une forme plus économique que raciale ; c'est le passage de la race à la classe qui a déjà commencé.

Le paganisme africain ne meurt pas cependant : mais il va subir à la ville, où aux contacts primaires se sont substitués des contacts secondaires, des formes nouvelles. D'un côté, il va être une forme d'opposition au Blanc, et non plus seulement une tradition ancestrale qui continue. Les idées nouvelles d'émancipation économique, comme conséquence de l'émancipation politique du Brésil, de liberté et d'égalité de tous les Noirs, elles vont devenir protestation culturelle en même temps qu'exaspération contre le régime servile. Cela est très net surtout chez les Malês, au cours de leurs révoltes successives à Bahia de 1807 à 1835, qui prennent l'aspect de véritables guerres saintes des Musulmans contre les infidèles⁽²⁷⁾. Mais les fétichistes, eux également, n'échappent pas à ce mouvement et ce sont les *casa de fortuna*, comme on appelait à l'époque leurs lieux de culte, qui sont les centres soit des *quilombos* de fugitifs, soit de l'organisation des révoltes d'esclaves⁽²⁸⁾. Rejetés hors de la communauté nationale par leurs situations serviles, ils se tournent nostalgiquement vers l'Afrique, et ils continuent à avoir des relations avec le continent perdu, envoyant leurs prêtres pour s'y initier aux cultes et en conserver ainsi la pureté, recevant des bateaux qui venaient "de la côte", *buzios*, statues de dieux, et autres objets cérémoniaux⁽²⁹⁾. C'est ce mouvement de résistance culturelle qui explique que, même lorsque le trafic des esclaves cessa, la religion africaine ait pu se conserver et, comme nous le verrons, durer jusqu'à nos jours.

Cependant d'un autre côté les contacts secondaires qui multipliaient les rapports entre les Blancs et les Noirs, et entre les diverses "nations" noires, entraînaient une "détribalisation" qui se répercutait sur le culte et agissait dans un sens contraire au premier mouvement. c'est ce qui explique pourquoi, à côté du syncrétisme dont nous avons déjà parlé, entre les *orixás* et les saints catholiques, se crée un autre syncrétisme, entre les dieux des Nagô et ceux des Gêgés par exemple⁽³⁰⁾ ; c'est ce qui explique aussi pourquoi les Bantous, qui n'avaient pas une mythologie aussi riche que les Yorubas, acceptèrent par imitation les divinités de ces derniers⁽³¹⁾. Enfin les Blancs qui craignaient et respectaient le pouvoir des Africains vont leur demander des philtres d'amour ou des poisons et des "*despachos*", pour se débarrasser d'ennemis privés ou politiques : la magie se développe donc au détriment de la religion ; l'entrée des Blancs jusque dans le sanctuaire des "*candomblés*" (c'est le nouveau nom par lequel sont connus les lieux de cultes afro-brésiliens), avec les sentiments ambivalents qu'ils y apportent, entraîne une démoralisation progressive de ceux-ci, comme il est facile de s'en apercevoir en lisant les informations que donnent les écrivains de l'époque⁽³²⁾.

(21) S. Leite, *o.c.*

(22) Mario de Andrade, *Os congos* (Lanterna verde, I, pp. 36-53) et A. Ramos, *O folklore negro no Brasil*.

(23) Mello Moraes filho, *Festas e tradições do Brasil*.

(24) G. Freyre, *Sobrados e mucambos*.

(25) Affonso Ruy, *A primeira revolução social brasileira*, pp. 121-2.

(26) G. F. Mathison, *Visit to Brasil*, p. 159 - R. Walsch, *Notices of Brasil*, p. 365 - Taunay, *No Brasil colonial*, p. 513 - Nelson da senna, *Africanos no Brasil*, pp. 45-6.

(27) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pp. 65-98. Adherbal Jurema a soutenu un point de vue contraire expliquant la révolte par le facteur économique (*Insurreições no Brasil*, p. 17-32). Réfutation d'A. Ramos, *Boletim da Soc. Luso-africana*, pp. 15-7. Voir encore sur la question E.I. Brasil, "Os Malês" (*Rev. Inst. Hist. Geo. Bras.* LXXII, pp. 67-126).

(28) Révoltes de 1813 et 1826 près de Bahia.

(29) D. Pierson, *Negroes in Brasil*.

(30) A. Ramos, *O negro brasileiro*, pp. 57-74.

(31) A. Ramos, *idem*, p. 100.

(32) Par exemple Mello Moraes filho, *Cantos do Equador*.

Cette brève histoire montre combien les religions des descendants d'Africains reflètent les révolutions des structures sociales. Ce qui est vrai pour le passé ne peut cesser de l'être pour le présent. Contre la manière purement descriptive et ethnographique des premières études sur ces religions, une réaction s'est ébauchée, qui se cristallisait dans les articles de la revue bahiane, *Seive*, et qui prétendait chercher une explication du côté de la vie économique. S'il est vrai que les races se sont transformées, au cours du XX^e siècle, en classe, s'il est vrai que le nègre s'est incorporé au prolétariat, il n'en reste pas moins que le matérialisme économique est impuissant à rendre compte de tout le complexe mystique. Certes les "filles de saint" se recrutent en général dans les couches basses de la société⁽³³⁾ ; mais le *candomblé* est devenu une société qui a des terrains, un capital, une certaine richesse ; les "pães" ou "mães de santo" qui les dirigent (qui s'appellent plutôt aujourd'hui "zeladores") sont souvent des personnes aisées, propriétaires d'immeubles, marchands patentés, etc..⁽³⁴⁾. Pour reprendre la même idée, mais en lui donnant une forme plus psychologique, s'il est vrai que le *candomblé* de Bahia ou le *Xangô* de Recife⁽³⁵⁾ agissent comme compensation et dérivent les révoltes sociales possibles, il n'en est pas moins exact que, au cours de mon voyage dans le Nord-Est, je n'ai pas trouvé en jeu dans ces religions "la psychologie du ressentiment". L'infrastructure de ces cultes, par conséquent, nous devons la demander, non à l'économie, mais à la sociologie.

Nous allons mieux nous en rendre compte en étudiant deux types de religions afro-brésiliennes ; le spiritisme d'Umbanda (Rio-de-Janeiro) et le *candomblé* de Bahia. Nous verrons que, dans les deux cas, se reflète la structure du Brésil actuel, avec ses classes superposées et, ce qui est la définition même de la classe, avec la possibilité d'une ascension sociale.

Le spiritisme se présente au Brésil sous des aspects intéressants ; en réalité, il n'y a pas un, mais trois spiritismes, d'abord le spiritisme dit scientifique, que l'on pourrait appeler la métapsychie, et qui est pratiquée par des médium comme Imbelli et des médecins, des avocats avides de mystère ; puis le spiritisme religieux qui repose sur l'Évangile d'Allan Kardec, et dont les principaux centres se sont groupés en une Fédération spirite du Brésil ; enfin le bas spiritisme qui englobe, dans le sud du pays, la *macumba* des Noirs⁽³⁶⁾. Cela ne veut naturellement pas dire qu'il n'y ait pas des hommes de couleur dans le spiritisme religieux, ni que les Blancs, parfois de classe élevée, ne fréquentent certaines *macumbas* plus ou moins touristiques. Mais, en gros, la *macumba* fut originellement ce que le *candomblé* est à Bahia, un culte purement africain ; seulement, il s'est laissé pénétrer par le spiritisme pour donner naissance à une forme nouvelle de religion, pas encore très bien concrétisée, et qui s'appelle le spiritisme d'Umbanda.

Pourquoi cette déformation ? Elle s'explique aisément par la matière raciale du sud du Brésil, composée en majorité de Bantous. Or les Bantous en étaient au stade du mânisme et de l'animisme et ils n'avaient pas, pour l'opposer aux autres cultes, un complexe de mythes et de rites suffisamment figés. Le mânisme en mettant les individus en communication avec les morts, l'animisme en peuplant le monde d'esprits, l'existence aussi chez les Bantous de phénomènes de possession, tout cela se retrouvait plus ou moins dans le spiritisme, avec ses esprits de morts désincarnés et sa médiumnité. d'où le glissement d'une religion vers l'autre. Dans ce glissement, la structure cérémonial ne change pas : il s'agit en effet, toujours, d'une descente du surnaturel dans la nature, par l'intermédiaire de certains esprits privilégiés, l'"aparelho" du spiritisme correspondant exactement au "cavalo" des cultes afro-brésiliens⁽³⁷⁾. Peut-être peut-on ajouter à ces raisons internes, tirées de la nature propre des deux religions, un facteur externe, le fait paradoxal que, à plusieurs reprises, la police a persécuté la *macumba*, mais que le spiritisme reste toujours toléré, par suite de la loi sur la liberté des cultes. On comprend, dans ces conditions, que les fidèles qui aiment la sécurité dans leur foi préfèrent le spiritisme à la *macumba*.

Car si le spiritisme d'Umbanda continue la *macumba*, s'il est la forme qu'elle prend aujourd'hui, d'un autre côté, il s'oppose carrément à elle. On ne peut comprendre cette ambivalence de sentiments opposés et curieusement réunis qu'en se rappelant notre division des trois spiritismes, qui ne sont que le reflet, dans le mystique, de la superposition des trois classes, bourgeoisie, petit peuple. *Lumpenproletariat*. Mais ce prolétariat des hommes de couleur prend conscience de tout ce que le Blanc apporte de trouble, de sexualité, de pathologique à ce qui jadis était une religion qui réglait sa vie d'homme : on peut donc dire que, dans une large mesure, la naissance d'un spiritisme d'Umbanda, opposé à la magie noire de Quimbanda, est la prise de conscience d'une couche de la population en tant qu'occupant un certain niveau social ; ainsi la distinction entre le spiritisme de Kardec, d'Umbanda et Quimbanda correspond à la distinction entre le petit peuple de Blancs, le petit peuple de couleur qui se sépare du *Lumpenproletariat*, et enfin ce dernier. L'Afrique n'est pas oubliée ; une légende dit que la

(33) On désigne du nom de "filles de saint" les membres du culte afro-brésilien, qui reçoivent, en état de transe, un orixá (dieu), sur leur situation économique, D. Pierson. *O Candomblé do Baía* p. 29, p. 37. - Frazier. "The negro family in Bahia" (*Am. Soc. Rev.* VII, 4) - E. Carneiro, *Situação social das Filhas de santo*.

(34) L'église de N. S. de Bomfim de Copacabana a été fondée avec un legs de 1 000 000 de cruzeiros laissé par un féticheur nègre à sa mort.

(35) Le *candomblé* est une danse de noirs qui a fini par désigner à Bahia les danses religieuses nègres, puis le culte et le sanctuaire où il se célèbre - Xangô est le nom d'une divinité qui a fini par désigner tout l'ensemble du culte afro-brésilien à Recife.

(36) Macumba, originellement instrument de musique, a fini par désigner les cultes africains, d'origine d'ailleurs en grande partie indienne à Rio-de-Janeiro et à São Paulo.

(37) Cavalo est le fils ou fille de saint qui reçoit l'orixá ; le dieu monte sur lui ou elle comme sur un cheval. Appareil est le terme qui désigne le corps du médium quand un esprit parle par son intermédiaire.

religion africaine est un arbre dont les racines vont, à travers l'Océan, d'Amérique en Afrique ; par ce chemin, les âmes des descendants brésiliens de Noirs vont se réincarner dans la terre de leurs pères et les protecteurs des pères à leur tour viennent porter secours à leurs fils infortunés de la nouvelle terre :

Oxalà, mon père !
 Il a peine de nous, il souffre pour nous
 Le tour de la terre est grand
 Mais son pouvoir est encore plus grand !

La race s'est transformée en classe ; mais dans cette classe, la couleur forme bien un sous-groupe : le descendant d'Afrique (et le mulâtre autant que le Noir, de plus en plus rare), le sent bien. Le spiritisme d'Umbanda est le moment d'une lutte, à l'intérieur du spiritisme, contre les préconcepts de couleur et pour l'ascension d'un groupe dans l'échelle sociale.

Le Noir, qui s'occupait jadis d'artisanat et de petit commerce, de vente de légumes et de fruits, a été éliminé de cette place par l'entrée des immigrants européens ou japonais. Peu à peu, surtout dans les villes, il a perdu les métiers de barbier, de cordonnier, de "quitandeira", etc. De là une réaction qui se révèle, brutalement en certaines circonstances, au cours des révolutions, mais qui se manifeste aussi idéologiquement, par le passage de l'affection du Noir de l'ancien patron catholique S. Benedicto à l'esprit protecteur spirite du Père Jean, le premier "de légende inexpressive et étrangère", le second "totalement intégré à la brasilite"⁽³⁸⁾.

Mais ce n'est pas seulement contre l'étranger qui le chasse d'une situation de classe relativement élevée qu'il faut réagir, c'est contre l'action pernicieuse d'un certain préjugé de couleur qui sépare le groupe noir du restant de la classe prolétarienne pour le maintenir dans une position inférieure, sinon économiquement, du moins culturellement : « Les Umbandistes sont injustement combattus par les Kardécistes. Les Kardécistes pensent que les Umbandistes se trompent en acceptant des esprits de *cabocles*, d'Africains, etc. comme guides ou protecteurs et allèguent que ces esprits sont inférieurs ou retardés et que, pour cette raison, ils ne sont pas aptes à remplir l'office de guides de Centre ou de Tentes, ni non plus de protecteurs de médium »⁽³⁹⁾.

L'ascension sociale va donc nécessiter une mise au point de la religion africaine pour, tout en conservant la conscience d'un groupe de couleur, lui assurer une position privilégiée à l'intérieur de la classe. D'abord par le puritanisme, qui est le moyen le plus général utilisé à cet effet, comme le montre l'exemple des États-Unis. ainsi les rites grossiers de la *macumba*, défumations, explosions de poudres, dessins à la craie sur le sol (pontos riscados), cantiques rythmés au son des tambours, danses, ne sont plus que les intermédiaires par lesquels les esprits descendent vers les hommes ; et ces esprits sont des esprits évolués qui viennent du monde astral pour secourir les créatures victimes des forces malfaisantes et les pousser dans le chemin de la vertu ; il y a ainsi toute une hiérarchie spirituelle qui accompagne le médium dans sa montée vers la sainteté ; bref, l'ancien rituel d'initiation, qui consistait en une ascension à l'intérieur d'une institution, devient maintenant une ascension religieuse et morale⁽⁴⁰⁾. Tout ce qui ne peut se synthétiser avec ce courant puritain est rejeté hors d'Umbanda pour former la magie de Quimbanda : la *macumba* s'est scindée en deux.

La mythologie est rejetée, comme trop éloignée de la dogmatique spirite ; seul le rituel est conservé : "Umbanda est un rituel". Certes, c'est un rituel africain, mais pourquoi l'Africain serait-il mis au ban de la civilisation ? « Il n'y a pas de nation qui soit le berceau de la manifestation des esprits ; ils se manifestent de toutes parts, de toutes les manières et selon tous les besoins, parce qu'ils ne sont pas l'œuvre de l'homme, mais une émanation divine, par conséquent éparpillée dans tout l'Univers. L'Afrique n'est pas un pays à part de la création divine »⁽⁴¹⁾. Pour valoriser même cette religion, et il est évident que la valorisation d'un complexe culturel est la valorisation du groupe qui porte cette culture, deux tentatives ont été faites : la première qui rejoint l'Inde, Umbanda serait la déformation linguistique de deux termes sanscrits, Aum-Banbha⁽⁴²⁾ ; la seconde qui considère que la *macumba* aurait été portée de la côte d'Afrique au Brésil, mais que cette première *macumba* africaine à son tour serait originaire de l'Égypte, ce serait un rituel d'initiation qui d'un côté aurait passé aux Grecs, et de l'autre aurait, à travers le désert, gagné le littoral de l'Atlantique⁽⁴³⁾. Umbanda est donc fille d'une vieille et haute tradition de science occulte.

Cette valorisation, dont l'origine, comme nous le voyons, ne peut être trouvée ailleurs que dans la stratification sociale, entraîne la création d'une nouvelle dogmatique. Les esprits africains sont réunis en phalanges ou légions, qui, à leur tour, se groupent en lignes

- (1) - la ligne d'Oxalá par Jésus-Christ,
- (2) - la ligne de Iemanjá dirigée par la Vierge Marie,
- (3) - la ligne de l'Orient dirigée par S. Jean-Baptiste,
- (4) - la ligne d'Oxoco dirigée par S. Sébastien,

(38) Jacy Rêgo Barros - *Macumba e Senzala*, p. 128.

(39) Lourenço Braga - *Umbanda e Quimbanda*, pp. 54-5, pp. 48-9.

(40) *Idem.*, pp. 30-2.

(41) *Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda*, pp. 88-9.

(42) *Idem.*, pp. 21-31.

(43) *Idem.*, pp. 114-6.

(5) - la ligne de Xangô dirigée par A. Jeronime,

(6) - la ligne l'Ogum dirigée par S. Georges,

(7) - la ligne africaine dirigée par S. Cyprien,

qui ont pour fonction, en commençant par la dernière, de nous élever progressivement jusqu'à la première, de converser gentiment avec les hommes, de leur tenir compagnie, de répondre aux demandes faites, de guérir les malades et consoler les souffrants, de découvrir les secrets de l'Univers, de faire cheminer dans l'espace les frères qui désirent progresser, de conduire à la suprême vertu⁽⁴⁴⁾.

« Il faut considérer le phénomène misologique particulier aux nations africaines, l'absence complète de culture chez elles, pour arriver à cette conclusion qu'Umbanda n'a pu naître sur le continent noir, mais que ce qui s'y pratiquait ne pouvait être que la dégradation de vieilles formes d'initiation ». « La loi d'Umbanda, amenée au Brésil par les Africains, était professée avec des rites sévères, qui contenaient une série de choses horripilantes et exotiques ».

De là la nécessité d'une réforme, qui fut l'œuvre du Congrès du spiritisme d'Umbanda, chargé de sélectionner, parmi les rites, ceux qui pouvaient rappeler une culture barbare ou inférieure, pour ne pas prêter le flanc à la critique des Blancs, et d'élaborer une dogmatique qui synthétise les idées africaines avec celles des théosophes, des Rose-Croix, des Kardecistes, voire de Platon et de Philon. Le passage de la Macumba à Umbanda est donc le signe d'une volonté d'ascension sociale d'un groupe humain.

Nous pourrions en trouver une nouvelle preuve, si nous disposons de plus de place, en étudiant ce qui s'est passé à Recife, où s'est créé, au-dessus des Xangôs, qui continuaient la tradition africaine, un culte panthéiste de la nature, qui groupait la petite bourgeoisie naissante des hommes de couleur⁽⁴⁵⁾. Toute montée d'une collectivité dans la hiérarchie sociale se traduit donc par une révision des valeurs religieuses.

Toute, venons-nous d'écrire ; pas exactement. Cela dépend du rapport numérique des diverses couleurs dans la composition raciale de la population, de leur localisation, enfin de la force de leurs traditions, les trois faits étant d'ailleurs liés et agissant et réagissant les uns sur les autres. Il est à noter que là où les survivances africaines se sont conservées les plus pures, Bahia, Porto-Alegre, le Noir ou bien est en très grand nombre, installé en certains quartiers de préférence à d'autres, ou bien il est en très petit nombre, mais isolé dans une population qui ne s'intéresse pas à lui⁽⁴⁶⁾. A Bahia, la cité que nous allons prendre pour exemple, la puissance des *orixás* est extrêmement forte ; j'en ai eu, au cours de mon voyage dans le Nord-Est, des preuves décisive ; la religion moule la vie des fidèles, de la naissance à la mort ; malheur à celui qui n'accomplit plus ses "obligations", car les dieux sont jaloux et cruels et j'ai pu voir des repentis rentrés en tremblant dans le sein du *candomblé*, des tièdes possédés par les forces invisibles, forcés à s'intégrer dans la foi africaine.

Il nous faut donc examiner la structure sociale de ces *candomblés*. Primitivement, ils constituaient, pour employer un langage durkheimien, une insertion de la solidarité mécanique dans la division du travail esclavagiste du Brésil d'autrefois ; ils se divisaient, en effet, en nations, dont les membres étaient liés non seulement par une communauté d'origine ethnique, mais aussi par une homogénéité relative de sentiments et de croyances. Les nations continuent à exister ; il y a des *candomblés* Ketu, Gégé, Igexa ou Jesha, Angola, Congo, Cabocles. Mais, par suite du brassage racial de l'inter-mariage, qui a confondu tous ces peuples entre eux ainsi qu'avec les Blancs, par suite également de la politique du *limpar o sangue* ("nettoyer le sang") qui fait que dans un couple, il y a presque toujours un des partenaires plus clair que l'autre, afin de clarifier la peau des enfants à naître, on ne peut plus parler des nations comme blocs ethniques ; elles ne sont plus que des traditions rituelles, qui se distinguent les unes des autres par la façon de jouer du tambour, avec la main ou avec des baguettes, par le rythme de la musique, par le langage et enfin par les cantiques (pour me borner à ce qui est le plus apparent). Ainsi le *candomblé* représente maintenant la prise de conscience, à travers la religion, du groupe des hommes de couleur en tant que sous-groupe du petit peuple et non plus l'antique solidarité tribale. Je sais bien que l'on pourrait m'objecter que ces *candomblés* sont souvent rivaux entre eux et découpent plus qu'ils n'unissent. Mais ce serait oublier que l'entrée dans tel ou tel *candomblé* provient de sa localisation géographique : en général on fait partie de celui qui est le plus près de l'endroit où l'on habite (bien qu'il y ait des exceptions) ; que les "filhas de santo" peuvent, dans certains cas, passer d'un *candomblé* à un autre : si, en effet, une de ces filles est malade, elle consulte le joueur d'Ifa qui peut voir que le "zelador" de son "terreiro" s'est trompé en la liant à tel orixá ; elle est en fait d'un autre ; elle abandonne alors son *candomblé* pour aller ailleurs ; c'est oublier enfin qu'à côté des disputes, il y a des visites protocolaires de certains sacerdotés d'un "terreiro" ami, et que certains "babalaôs" peuvent s'occuper de plusieurs "casas" en même temps. Nous croyons donc justifiée notre affirmation qu'il existe un groupe social des hommes de couleur. Il n'est pas antagoniste des Blancs ; il peut y avoir des "fils" et "filles de saint" blancs, même étrangers ; il y a des "ogans" blancs également ; mais ils ne constituent qu'une infime minorité⁽⁴⁷⁾.

(44) L. Braga *o.c.* pp. 15-21. cf. Waldemar L. Bento, *A Magia no Brasil*.

(45) Ce culte panthéiste de la nature, qui a été étudié par Gonzalves Fernandes, *O syncretismo religioso no Brasil*, pp. 58-76. L'intérêt que la bourgeoisie naissante de couleur y trouvait se note très bien par la lecture du curieux livre de Vicente Lima, *Xangô*.

(46) Sur la religion africaine de Porto-Alegre et sa pureté voir Herskovits, "The Southernmost outpost of New World africanisms" (*Amer. Anthropol.*, XLV, 4).

(47) Zelador : chef du terreiro. terreiro et casa : lieux de culte. Pour le sens de *babalaô* et *ogan*, voir plus loin.

À l'intérieur de ce groupe, il existe une stratification religieuse ; mais cette stratification a aussi son côté économique et social, la situation plus ou moins élevées dans l'économique et le social étant, suivant les cas, soit l'effet, soit la cause, de la stratification liturgique.

Il y a, au bas de l'échelle, les filles et fils de saint, qui forment comme une espèce de confrérie religieuse, soumise à des tabous, à des obligations mystiques, à des règles spéciales de mariages, etc. Au-dessus se trouvent, du côté féminin, la "petite mère (*jibonam*) qui est chargée d'aider le chef du culte dans les divers mystères de la religion ; initiation des fils et filles de saint, grandes fêtes publiques, "donner la nourriture à Exú", etc., et du côté masculin, l'*achôgun*, parfois nommé "*l'ogan de faca*" (du couteau), double titre qui indique à la fois son insertion dans la lignée sacerdotale, et en même temps, sa position inférieur, et qui est le sacrificateur des animaux. Au-dessus enfin, il y a les *Babalaôs*, qui se subdivisent en deux groupes, les *Babalorixás* ou pères de saint ou encore "zeladores", qui dirigent un *candomblé*, qui ont pouvoir absolu sur lui, et de l'autre côté les *babalaôs* qui peuvent s'occuper de plusieurs *candomblés* et qui eux consultent les sorts. Il peut arriver que le *candomblé* soit dirigé par une femme ; cela arrive même assez souvent, ce qui a suggéré à certains l'idée d'une survivance du matriarcat ; cette prêtresse suprême prend le nom de *yalorixá*, mais il est à remarquer qu'alors elle ne dirige que la part culturelle du *candomblé*, et non comme le *babalorixá*, l'ensemble de la maison ; pour la partie matérielle, elle est aidée par son mari, le *pegi-gan*, ou propriétaire de l'autel, ou, si elle est veuve, par un *babalaô*.

Mais à côté de cette première stratification, il en existe une autre, parallèle à la première, celle de ceux qui ne peuvent pas recevoir les orixás, mais qui sont tout de même intégrés au culte. Ce sont les joueurs d'atabaques (tambours africains), qui reçoivent un peu de sainteté de leurs contacts avec les instruments de musique, lesquels sont presque des dieux, puisqu'ils subissent un traitement magique avant de servir et qu'il leur est donné de la nourriture. Au-dessus il y a les *ekedi* ; ce sont les femmes qui sont chargées d'assister les filles de saint dans leurs danses, d'essuyer leurs visages en sueur avec une serviette appropriée, de les conduire au *pegi* lorsqu'elles chancellent sous la venue d'un dieu. Du côté hommes, il y a les *ogans*, qui peuvent, comme les *ekedis*, être pris parmi les Blancs, qui sont en général des personnes appartenant à la bonne société, commerçants riches et considérés, ou au minimum des artisans honorablement connus et qui sont les protecteurs du *candomblés* ; à chacun est attribué une fille de saint qui lui doit les plus grands respects, mais envers laquelle il a des devoirs, le plus souvent d'aide pécuniaire. Enfin, il existe, dans un *candomblé*, celui de S. Gonçalo, des *obaj*, qui sont au nombre de 12, 6 de droite et 6 de gauche : à droite par exemple, l'*obaj-arê*, l'*obaj-abiodum*, l'*obaj-kankanfor*, l'*obaj-arolu*, l'*obaj-tela*, l'*obaj-adofim*.

Mais tous mes efforts, il m'a été impossible de recueillir les noms de ceux de gauche, je pense, parce que la gauche étant le côté sinistre, quelque interdiction arrêtaient mes informateurs⁽⁴⁸⁾ L'existence de ces *obaj* n'a été signalée jusqu'à présent que rarement⁽⁴⁹⁾ par ceux qui ont écrit sur les *candomblés*, probablement parce qu'ils sont la caractéristique d'un seul *terreiro* ; ils sont la continuation à Bahia du système royal des cours africaines ; ce sont les ministres du roi Xangô, alors que Xangô était roi ; ce sont les princes du harem, parce que chacun, au lieu d'avoir autorité sur une seule fille de saint, a autorité sur toutes les filles qui appartiennent à un orixá déterminé.

Toute une série de gestes, allant de l'allongement sur le sol et la gèneuflexion à un serrement particulier des mains et une façon spéciale d'embrasser, marquent les séparations entre ces différents degrés de la hiérarchie ; il y a là toute une étiquette révélatrice de l'importance de cette stratification liturgique. Or elle est parallèle à la stratification sociale, en ce sens que les filles de saint appartiennent en général aux classes basses de la société, employées, domestiques, cuisinières, lessiveuses, couturières, les *ogans* et les *obaj* à la petite et parfois même à la grande bourgeoisie, les *babalorixá* enfin arrivant à posséder souvent une certaine fortune. Dans le cas des *ogans* et *obaj*, la stratification économique est cause de la stratification religieuse ; dans le cas des *babalorixá*, elle est effet.

Mais, puisqu'il y a stratification, il y a possibilité de monter dans l'échelle sociale à l'intérieur du groupe de couleur. Il se produit ici un phénomène analogue à celui qui se produit aux États-Unis, mais dans une direction différente : aux États-Unis, la ligne de couleur empêchant le nègre de pénétrer dans le monde des Blancs, l'ascension se fait à l'intérieur de la caste, c'est une ascension économique ; ici il y a bien ascension dans l'intérieur du groupe noir, mais comme il n'existe pas de ligne de couleur, l'ascension se fait dans les cadres d'une mystique.

D'abord il y a une élévation progressive des filles de saints : quand elles entrent dans la "**maison**" et lavent les grains du collier du saint, elles sont *asiam* ; quand l'initiation est achevée, elles sont *yawô* ; après 7 ans, elles sont *vodum* ; encore 7 ans et elles deviennent *Ebany* ; ce n'est que 7 ans après qu'elles peuvent devenir mères de saint⁽⁵⁰⁾. Ce n'est pas tout, chaque fille a sa fonction, l'une prépare les mets sacrés, l'autre lave, l'autre repasse les

(48) On les trouve dans Pierson : "*O candomblé da Baia*"

(49) Voir Pierson, J.C. et "*Vanos antores : O negro no Brasil*", p. 233.

(50) Il est curieux de noter que les érudits curieux de savoir s'il n'y aurait pas quelque survivance du vodou au Brésil n'aient pas signalé l'existence du terme vodum à Bahia (et je l'ai rencontré aussi à Recife). C'est Herskovits qui m'en a signalé l'existence. Or on voit que ce terme s'encadre dans une série de changements d'état progressifs. dès lors l'ignorance de cette série gradative est particulièrement instructive pour notre étude. si on ne l'a pas signalée, c'est parce qu'elle est mi-réelle et mi-théorique, c'est que l'homme de couleur brüle les étapes pour atteindre le plus vite possible l'autorité suprême. Il y a même, dit-on, des "pères de saint" qui n'ont jamais été "faits".

objets du culte ; il est vraisemblable que cette division du travail entraîne, plus ou moins inconsciemment, une certaine différenciation hiérarchique. De même les ogans ont des fonctions diverses ; l'*ogã da casa* vit dans la maison du culte, s'occupe de l'autel du *babalorixá*, lorsque celui-ci est absent ; il est en quelque sorte le gérant du *terreiro* et par conséquent a une position supérieure aux autres. Pour le *candomblé* de S. Gonçalo, la transmission du culte d'une mère de saint à l'autre ne pouvant se faire que 7 ans après la mort de la première, il y a une remplaçante ; de même les *obaj* ont chacun leurs *otum*, qui leur succèdent après leur mort. Bref, il est possible, par voie de sélection progressive, de s'élever de plus en plus haut, de monter dans l'ordre du respect et de la puissance religieuse.

Mais à côté de cette ascension individuelle, il existe une autre ascension, qui est une ascension collective. d'abord d'un *candomblé* au dessus des autres : ici, il est possible de distinguer en effet deux types de *candomblé* que j'ai visités et dont l'opposition m'a fortement frappé, le *candomblé* prolétarien et le *candomblé* riche. La lutte pour la puissance se fait selon deux lignes ; certains, au détriment de la fidélité aux règles liturgiques, essaient d'attirer le plus grand nombre possible de fidèles, donc de cotisants, par la beauté spectaculaire des cérémonies ; d'autres au contraire s'élèvent par le respect le plus scrupuleux de la tradition africaine, par le souci de la pureté. Enfin, il y a une ascension du groupe tout entier des hommes de couleur au moyen de la religion. On a parlé parfois de la barbarie et de la sauvegarde de ce culte. Rien de plus faux. Sans doute il a connu des moments d'immoralité ; mais ces moments provenaient de ce que ce culte, étant la prise de conscience d'une culture, traînait avec lui des survivances du régime matrimonial africain, y compris la polygamie, la prostitution sacrée, et que les psychanalystes appellent le tabou de la virginité qui veut que la défloration soit faite par le prêtre. Mais ces éléments culturels, disparaissant, ont été modifiés, quant à leurs fonctions véritables, par le contact des Blancs. D'où une réaction du Brésilien de couleur, qui a abouti à l'apparition d'une espèce de puritanisme colorant toute la religion, avec ses interdictions de fumer dans le sanctuaire ; de boire de l'eau-de-vie pendant la fête, la séparation rigoureuse des hommes et des femmes au cours de la cérémonie, etc.. Une atmosphère de respect, de silence pieux, de piété domine. Le chef de police me disait qu'il n'y a jamais de querelles ou de discussions, qu'il n'a jamais eu à intervenir ; ce qui n'est pas le cas des fêtes populaires profanes, comme le Carnaval, ni même catholiques, comme le lavage de l'Église de Bomfim.

Ainsi le *candomblé* aujourd'hui est révélateur de la montée progressive, par le puritanisme, du groupe de couleur, de son embourgeoisement, de sa volonté tenace d'occuper une position meilleure dans l'échelle des valeurs. Bref, il est un signe, entre cent autres, d'une modification de la structure sociale du Brésil.